

UNIWERSALNY WYMIAR MIŁOŚCI BOGA WEDŁUG J 3,16

Ks. Adam Kubiś

Pierwszą wzmianką o miłości w Ewangelii św. Jana jest zdanie: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna jedynego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (3,16). Zdanie to jest jednym z najbardziej znanych i lubianych wersetów biblijnych¹. Nagromadzenie kluczowych dla teologii Janowej wyrażen, takich jak „Bóg”, „miłość”, „świat”, „Syn”, „wierzyć”, „życie wieczne”, wskazuje na ważność tego wersetu. W istocie mamy tutaj do czynienia ze streszczeniem przesłania całej Czwartej Ewangelii². Zdanie to jest jednak nie tylko sercem Ewangelii Janowej, ale także syntezą całego ob-

¹ Trudno definitywnie określić, który werset biblijny zasługuje na miano najbardziej znanego czy też najbardziej lubianego, jak chcą niektórzy autorzy, jednak bez wątpienia może nim być J 3,16. Zob. G.L. BORCHERT, *John 1–11* (The New American Commentary 25A; Nashville, TN 1996) 183 („[Jn 3:16] probably is the best known verse in Christian Scripture”). J. KÖSTENBERGER, „Lifting Up the Son of Man and God’s Love for the World. John 3:16 in Its Historical, Literary, and Theological Contexts”, *Understanding the Times. New Testament Studies in the 21st Century*. Essays in Honor of D.A. Carson on the Occasion of His 65th Birthday (red. A.J. KÖSTENBERGER – R.W. YARBROUGH) (Wheaton, IL 2011) 142 („John 3:16 is one of the most beloved verses in all of Scripture”).

² G.R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC 36; Waco, TX 1987) 51, stwierdza odnośnie do J 3,16: „it is the fundamental summary of the

jawienia nowotestamentowego, a nawet całej historii zbawienia, całego objawienia biblijnego³.

Wiersz J 3,16 dzieli jednak los wielu innych powszechnie znanych i powtarzanych wyjątków z Pisma Świętego, które osiągając rangę chwytliwego i często powtarzanego adagium, są używane bez należytej świadomości historycznego i literackiego kontekstu, w jakim oryginalnie występują⁴. W niniejszym studium ukazemy kontekst literacki (część pierwsza) i historyczny (część druga) tego wiersza oraz dokonamy jego analizy egzegetycznej (część trzecia), by ostatecznie osadzić go w szerszym kontekście teologicznym całego objawienia biblijnego (część czwarta).

1. KONTEKST LITERACKI

W zamierzeniu ewangelisty Jana Nikodem ma być przykładem wiary opartej na oglądaniu znaków dokonanych przez Jezusa w Jerozolimie. W 2,23 czytamy, że „wielu uwierzyło w Jego imię, widząc znaki, które czynił”. Jednocześnie Nikodem wyznaje: „Wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel. Nikt bowiem nie mógłby czynić

message of this Gospel and should therefore be seen as the background of the canvas on which the rest of the Gospel is painted”.

³ Jan Paweł II w swej książce-wywiadzie z Vittorio Messori, *Przekroczyć próg nadziei* (Lublin 1994) oparł się na J 3,16 w wyjaśnieniu istoty historii zbawienia. M. LUCADO, *3,16 – The Numbers of Hope* (Nashville, TN 2007) 8, w odniesieniu do tego wiersza stwierdza: „If you know nothing of the Bible, start here. If you know everything in the Bible, return here”. Obszerną recenzję tej książki poświęconej duchowej lekturze J 3,16 przedstawił R. VACENDA, „The Use and Abuse of John 3:16: A Review of Max Lucado’s Book *3:16 – The Numbers of Hope*”, *Journal of the Grace Evangelical Society* 21/40 (2008) 77-90.

⁴ Innym przykładem wiersza biblijnego używanego powszechnie bez należytego uwzględnienia oryginalnego kontekstu znaczeniowego jest Janowe zdanie: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Por. A. KUBIŚ, „Poznacie prawdę i prawda was wyzwoli. Związek między Janowymi koncepcjami *prawdy* i *wolności* w świetle J 8,31-36”, *Scripturae Lumen* 4 (2012) 59-85.

takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z nim” (3,2). Przykład Nikodemowej, częściowej i niedoskonałej jeszcze wiary, gdyż opartej jedynie na znakach, jest zestawiony z przykładem wiary pełnej (uczniowie w Kanie – 2,11) oraz zupełnym jej brakiem („Żydzi” w świątyni – 2,18-20)⁵.

Struktura całego dialogu Jezusa z Nikodemem nie jest przypadkowa, ale zbudowana z trzech wypowiedzi Nikodema (ww. 2.4.9) oraz trzech odpowiedzi Jezusa zawierających zawsze formułę „Zaprawdę, zaprawdę powiadam Ci” (ww. 3.5.11). Każda kolejna wypowiedź Jezusa jest dłuższa od poprzedniej. Kluczowe dla nas zdanie (w. 16) jest częścią ostatniej, trzeciej odpowiedzi Jezusa. Jest to pierwszy dłuższy passus Ewangelii Janowej, w którym sam Jezus mówi o swoim posłannictwie⁶. Jest to zarazem pierwsza rozbudowana refleksja nad teologicznym przesłaniem Ewangelii Janowej w ustach samego Jezusa⁷.

Drugim elementem nadającym dialogowi Jezusa z Nikodemem określoną strukturę jest konsekwentny, logiczny rozwój myśli. Niektórzy chcą widzieć w całym dialogu przejście od antropologii (przedmiotem zainteresowania jest człowiek: 2,23–3,4) przez pneumatologię (osoba Ducha: 3,5-12) i chrystologię (osoba Syna Człowieczego:

⁵ R.E. BROWN, *The Gospel of John*. Introduction, Translation and Notes (AB 29; Garden City, NY 1966) 135.

⁶ W narracji poprzedzającej opis spotkania z Nikodemem, czyli J 1–2, udział Jezusa w dialogach jest ograniczony do krótkich zdań. Zob. J 1,38.39.42.43.45.47.48.50.51; 2,4.7.8.16.19.

⁷ Zob. J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1–10 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 4/1 – Gütersloher Taschenbücher 505; Gütersloh 1979) 129: „Im Nikodemusgespräch entfaltet der joh Christus, nachdem er zuvor nur einzelne Sätze sprach, erstmals seine Botschaft in einer längeren Passage. Diese Stellung von Joh 3 wie auch die verhandelten Themen erweisen den Abschnitt als erste Darstellung des Zentrums der Theologie von E[vangelist]”.

3,13-15) do teologii (osoba Ojca: 3,16-18)⁸. Wiersz 3,16 otwierałby sekcję tematyczną związaną z postacią Boga Ojca. Taka schematyzacja nie jest do końca słuszna, gdyż już w pierwszych słowach Nikodema pada stwierdzenie, że Jezus przyszedł od Boga oraz że Bóg jest z Nim (3,2). Bardziej trafne wydaje się ograniczenie tego rozwoju myśli do wypowiedzi samego Jezusa, które rzeczywiście najpierw dotyczą osoby Ducha (ww. 3-8), następnie Syna Człowieczego (ww. 11-15) i ostatecznie Boga Ojca (ww. 16-21)⁹. Struktura tematyczna całego dialogu wydaje się zatem następująca: pierwsze i drugie pytanie Nikodema wraz z pierwszą i drugą wypowiedzią Jezusa (ww. 2-3 oraz 4-8) dotyczą narodzin z Ducha jako warunku wejścia do królestwa Bożego, podczas gdy trzecie pytanie Nikodema i trzecia odpowiedź Jezusa (ww. 9-21) wyjaśniają, że narodzenie z Ducha i wejście do królestwa Bożego są możliwe tylko wówczas, gdy Jezus wypełni do końca swą misję (śmierć na krzyżu), a świat (ludzkość) uwierzy w Jezusa¹⁰.

Wielu komentatorów twierdzi, że ostatnia część dialogu Jezusa z Nikodemem, a więc także w. 16, nie tylko staje się monologiem Jezusa, ale jest w istocie komentarzem czy też homilią ewangelisty. Nie ma jednomyślności wśród kome-

⁸ F.D. BRUNER, *The Gospel of John. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2012) 201.

⁹ Występowanie Osób Bożych jako elementu nadającego całemu dialogowi odpowiednią strukturę omówił F. ROUSTANG, „L’entretien avec Nicodème”, *Nouvelle revue théologique* 78 (1956) 337-358, szczególnie 341.

¹⁰ BROWN, *John*, 137, opisuje trzy inkluzje, które świadczą o jedności całego dialogu w J 3,1-21, a nawet całej sekcji J 2,23-3,21. Pierwsza inkluzja tematyczna dotyczy ciemności: Nikodem przychodzi nocą do Jezusa (3,2); ludzkość musi opuścić ciemność i przejść do światłości, którą jest Jezus (3,19-21). Druga inkluzja: na początku Jezus jest pozdrowiony przez Nikodema jako ten, który „przyszedł od Boga” (3,2). Na końcu dialogu Jezus mówi o sobie, jako o „danym” i „posłanym” przez Boga (3,16-17). Trzecia inkluzja dotyczy tematu wiary w imię Jezusa. W 2,23 jest mowa o wierze w Jego imię (wiara ta jest jednak niedoskonała i nie prowadzi do poznania w pełni tożsamości Jezusa), podczas gdy w 3,18 ponownie jest mowa o wierze w imię jedyne Syna Bożego (wiara ta jest warunkiem zbawienia).

tatorów w wyznaczeniu tej cezury¹¹. Bez wątpienia materiał, jaki znajduje się w J 3,1-21 był przepracowany przez

¹¹ Niektórzy uważają, że zakończeniem słów Jezusa czy też dialogicznej części tekstu jest 3,12, gdzie po raz ostatni występują wyrażenia charakterystyczne dla dialogu („ja” – „wy”). Por. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to St. John*. I. Introduction and Commentary on Chapters 1–4 (New York 1990) 360-361. Inni autorzy cezurę tę widzą między 3,13 i 3,14, gdyż w tym ostatnim wierszu występują terminy „wierzyć” oraz „życie”, które odnajdujemy także w dalszej części wywodu (ww. 15.16.18). Por. H. WEDER, „Die Asymmetrie des Rettenden. Überlegungen zu Joh 3,14-21 im Rahmen johanneischer Theologie”, *Einblicke ins Evangelium*. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980-1991 (Göttingen 1992) 439-440. Inni presuwają zakończenie części dialogicznej na 3,15. Wówczas 3,16 jest pierwszym zdaniem części monologicznej czy też początkiem komentarza narratora. Przemawiają za tym następujące racje: (1) zmienia się terminologia chrystologiczna z Syna Człowieczego (ww. 13.14) na Syna (w. 16.17.18). (2) Punkt zainteresowania przenosi się na Boga, który staje się od w. 16 podmiotem kolejnych wypowiedzi. (3) Z wierszem 3,16 zmienia się perspektywa: z pojedynczego wydarzenia wywyższenia Syna Człowieczego w ww. 14-15 przechodzimy do spojrzenia na całość historii zbawienia w ww. 16-21. Widać w tej części refleksję popaschalną nad całą misją Jezusa, która spotkała się także z odrzuceniem: „ludzie bardziej umiłowali ciemność anizeli światło” (w. 19). Samo stwierdzenie, że Bóg dał Syna (w. 16) odnosi się do rzeczywistości krzyża (wywyższenia) widzianego jako wydarzenie przeszłe. Warto podkreślić występowanie czasowników w czasie przeszłym w ww. 16-21. (4) Dwa zdania poprzedzające w. 16, a więc w. 13 oraz ww. 14-15, wprowadzone są przez spójnik καί, co łączy je wyraźnie z poprzedzającym dialogiem. W wierszach 12-13 widać także tematyczne połączenie w terminach „ziemskie” – „niebieskie” – „niebo”. Tymczasem w. 16 jest wyjaśnieniem ostatnich słów z w. 15 („aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne”), co pokazuje użycie partykuły łącznej γάρ („bowiem”) w. 16. Warto zauważyć, że spójnik γάρ jest stosowany w Czwartej Ewangelii dla wprowadzenia komentarza czy też wtrąconych uwag narratora (zob. 3,24; 4,8.9.44.45; 6,64; 7,5; 13,11.29; 19,31.36; 20,9; 21,7). (5) Oba zdania zawierające tytuł „Syn Człowieczy” (tj. w. 13 oraz ww. 14-15) tworzą punkt szczytowy dialogu z Nikodemem. Dialog pozbawiony tych zdań nie miałby chrystologicznego fundamentu. Nadto ostatnie zdanie (ww. 14-15) ma charakter zagadki, co doskonale pasuje do zakończenia dialogu. Powyższe

autora Czwartej Ewangelii. Mógł on wprowadzić zmiany perspektywy oraz rozwinąć pewne tematy. Warto jednak pamiętać, że każde autorytatywne teologiczne przesłanie zawarte w Czwartej Ewangelii pochodzi ostatecznie od Jezusa jako jedynego Egzegety (1,18) i Objawiciela Ojca (14,9). Ostatecznie nie ma znaczenia, czy w narracji przesłanie to wychodzi z ust Jezusa, czy też spod pióra narratora. W przypadku dialogu z Nikodemem sam autor pozostawia wyraźne znaki narracyjne (zob. 3,10 oraz 3,22) wskazujące, iż zakończenie słów Jezusa przypada na wiersz 21.¹²

2. KONTEKST HISTORYCZNY

We współczesnych badaniach nad Ewangelią Janową zadomowiła się opinia, że powstanie tej Ewangelii, przy-

argumenty za M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1–12 (Regensburger Neues Testament; Regensburg 2009) 243-244. Inni komentatorzy dodają jeszcze następujące argumenty za cezurą między w. 15 a w. 16: (6) jedynie Jezus używa wyrażenia „Syn Człowieczy” w Ewangelii Janowej (wyjątek 12,34), które tutaj obecne jest w ww. 13.14. (7) Tylko Jan (narrator) w Czwartej Ewangelii używa określenia *μοιρογενής* (1,14.18; 3,16.18) oraz wyrażenia „wierzyć w imię” (3,18; por. 1,12; 2,23). (8) Wiersz 3,16 jest niemal dosłownie powtórzony w 1 J 4,9, co może potwierdzać jego redakcyjne pochodzenie także w Czwartej Ewangelii. Zob. B.F. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John*. The Authorized Version with Introduction and Notes (London 1892) 54; J.H. BERNARD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John I*, (ICC; Edinburgh 1928) 117.

¹² Zob. BROWN, *John*, 149 („Of course the evangelist has been at work in this discourse, but his work is not of the type that begins at a particular verse. All Jesus’ words come to us through the channels of the evangelist’s understanding and rethinking, but the Gospel presents Jesus as speaking and not the evangelist”), J.R. MICHAELS, *The Gospel of John* (NICNT; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2010) 200-201 („Without a clear notice in the text that his [Jesus’] speech is over, the reader should keep on listening as to the voice of «the One who came down from heaven, the Son of man», for only he can speak of «heavenly things» [vv. 12-13]”).

najmniej w jakiejś części, było odpowiedzią na zburzenie świątyni w Jerozolimie w 70 r. po Chr.¹³ Bez wątplenia Jan Ewangelista utożsamia Jezusa z nową świątynią, w której przystęp do Boga mają wszyscy, bez względu na ich etniczne pochodzenie¹⁴. W tym kontekście A.J. Köstenberger zaproponował zestawienie tematu miłości Boga do świata w J 3,16 z wizją stosunku Boga do świata obecną w innych pismach żydowskich współczesnych Ewangelii Janowej, a mianowicie *Apokalipsie Abrahama* (powstała po 70 r. po Chr.), *Syryjskiej Apokalipsie Barucha* (ok. 100 r. po Chr.) oraz *4. Księdze Ezdrasza* (ok. 100 r. po Chr.)¹⁵. Każde z tych trzech dzieł porusza temat zniszczenia świątyni w Jerozolimie dokonanego przez Rzymian.

Apokalipsa Abrahama przewiduje unicestwienie pogan uciskających Izrael (31,1-7). Miłość Boga ograniczona jest jedynie do Izraela. Podobne idee znajdziemy w *Apokalipsie Barucha*. Tylko Izrael jest umiłowany przez Boga (5,1; 21,21). Bóg zawsze kochał swój lud, nigdy nie żywił do niego nienawiści, co najwyżej oczyszczał go swym karzeniem (78,3). Poganie będą surowo ukarani, gdyż są winni niesprawiedliwego używania świata stworzonego (13,11). Ziemia pochłonie wszystkich swoich mieszkańców z wyjątkiem świętej ziemi, która ochroni zamieszkującą ją na-

¹³ Zob. A.J. KÖSTENBERGER, „The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel”, *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (red. J. LIERMAN) (WUNT 2/219; Tübingen 2006) 69-108; TENŹE, *A Theology of John's Gospel and Letters. The Word, the Christ, the Son of God* (Biblical Theology of the New Testament; Grand Rapids, MI 2009) 60-72, 422-435.

¹⁴ Zob. J 1,14,51; 2,14-22; 4,19-24; 9,38; 20,28. Zob. M.L. COLOE, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, MN 2001); A.J. KERR, *The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel of John* (JSNTS 220; Sheffield 2002); P.M. HOSKINS, *Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John* (Paternoster Biblical Monographs; Eugene, OR 2007).

¹⁵ KÖSTENBERGER, „Lifting Up the Son”, 142-148. Tekst polski każdej z tych ksiąg dostępny jest w dziele zbiorowym *Apokryfy Starego Testamentu* (red. R. RUBINKIEWICZ) (Prymasowska Seria Biblijna; Warszawa 1999).

ród wybrany (70,10–71,1). Narody, które uciskały Izrael, będą doszczętnie zniszczone, natomiast narody niemające styczności z Izraelem, zostaną oszczędzone (72,2-6). W 4. *Księdze Ezdrasza* ludzkość, bez względu na podziały narodowościowe, jest dotknięta grzechem, czyni niesprawiedliwość i musi doświadczyć sądu, kary i unicestwienia (rozdz. 7). Ezdrasz, mimo swego współczucia dla losu pogan (7,46.66-69.102-103), przychyliła się do poglądu, że zbawieni będą jedynie członkowie ludu wybranego (5,23-27; 9,22), natomiast wrogie Bogu narody pogańskie będą wyniszczone (13,33-38).

Powyższe trzy przykłady pism żydowskich pokazują, że w okresie judaizmu, w którym powstawała Czwarta Ewangelia, adresatem miłości Boga był jedynie Izrael. Na tym tle niezwykle jasno rysuje się oryginalność przesłania Ewangelii Janowej mówiącej o uniwersalnym zasięgu zbawienia, gdzie faktorem decydującym o zbawieniu nie jest etniczna przynależność do narodu wybranego, ale wiara w Jezusa, Mesjasza i Boga.

Jak zauważył A.J. Köstenberger, drugim obok zniszczenia świątyni jerozolimskiej wydarzeniem historycznym, które ukształtowało Janową interpretację słów Jezusa w J 3,16, była misja pierwotnego Kościoła wśród pogan. Ponieważ sam Bóg zainicjował i prowadzi misję wobec całego świata, a nie tylko Żydów (zob. Dz 10), Kościół musi uczestniczyć w tej misji¹⁶.

¹⁶ KÖSTENBERGER, „Lifting Up the Son”, 156-157. C.S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody, MA: Hendrickson 2003) 569, postawił sobie pytanie, czy rzeczywiście tak uniwersalistyczne stwierdzenie jak to, które znajdujemy w J 3,16, może pochodzić od historycznego Jezusa. On, jak wiemy, unikał kosmopolitycznych, hellenistycznych miast galilejskich (np. Seforis) i nie wykazywał specjalnego zainteresowania misją wśród pogan (por. Mk 7,27; Mt 8,7; 15,23-24), jednakże pierwsi chrześcijanie mogli mieć rację, wskazując, że ten brak zainteresowania wynikał z koncentracji na bezpośredniej misji, jaką Jezus miał do wypełnienia, a nie z generalnego braku zainteresowania zbawieniem pogan (zob. Mk 7,27; Rz 15,7-12). W istocie w NT można odnaleźć znaki zainteresowania Jezusa misją wśród pogan (zob. Mt 8,10-12).

3. ANALIZA EGZEGETYCZNA

Wiersz 3,16 jest pierwszym tekstem Ewangelii Janowej mówiącym o miłości. Tym, który kocha, jest Bóg (ὁ θεός). Po raz pierwszy w przebiegu całego dialogu między Jezusem i Nikodemem, a właściwie po raz pierwszy w całej narracji Janowej, Bóg Ojciec występuje jako podmiot zdania (także w 3,17). Bóg, który sam jest miłością, objawia swą miłość w historii (od stworzenia do sądu ostatecznego), a świat nie jest niczym innym jak epifanią tejże miłości¹⁷. W J 3,16 Bóg przedstawiony jest jako jedyne źródło zbawienia i inicjator historii zbawienia świata. Za słowami i czynami Jezusa, mającego oddać swe życie na krzyżu dla zbawienia świata, stoi odwieczna, niegasnąca miłość Boga Ojca.

Przedmiotem miłości Boga jest świat (ὁ κόσμος). Autor Czwartej Ewangelii przez świat rozumie nie tyle ogół stworzenia, byty ożywione i nieożywione, choć i takie znaczenie nie jest mu obce (zob. 11,9; 17,5.24; 21,25), ile świat ludzi i ludzkich spraw. Dopowiedzenie w 3,17 – „Bóg nie posłał swego Syna na świat, by świat potępił” – precyzuje, że chodzi o świat rozumiany jako wspólnota ludzi, trudno bowiem o potępienie świata nieożywionego. Występujące często u Jana wyrażenie „ten świat” (np. 8,23; 9,39 itd.) sugeruje istnienie innego (wyższego) świata (zob. 8,23; 18,36). „Ten świat” ma swego przywódcę, nazywanego „władcą tego świata” (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου), jest nim szatan (12,31; 14,30; 16,11). Świat, a więc rodzaj ludzki, zarówno Żydzi, jak i poganie, jest zdolny do poznania Jezusa, ale także do odrzucenia Go (1,10) i nienawiści względem swego Zbawiciela (7,7; 15,18-19; 16,33). Ostatecznie świat

¹⁷ Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni*. Una traduzione e un'interpretazione (Bologna 2002) 256 („Dio è amore (cf. 1Gv 4,8,16): dall'origine alla fine, dalla creazione al giudizio apocalittico, passando per la Torah (Mosè), i Profeti (la glorificazione del Servo) e i Sapienti di Israele (rilettura sapienziale dei Numeri). Il mondo appare così come un'epifania del Dio che ama”).

okazał się wrogi nie tylko wobec Jezusa, ale i wobec Jego uczniów (15,18-19; 16,2). Janowe rozumienie świata jako siły z założenia wrogiej Bogu doskonale podkreśla bezwarunkowość i bezinteresowność miłości Boga oraz samą istotę Boga, który jest miłością (1 J 4,8)¹⁸.

Poza J 3,16 nigdzie w Ewangelii Janowej i całym NT nie mówi się wprost (*explicite*), że Bóg kocha (czasownik ἀγαπάω) świat. W kontekście Czwartej Ewangelii miłość do świata wydaje się uzasadniona wcześniejszym stwierdzeniem, że „świat stał się przez Nie”, tj. przez Słowo (1,10). Konsekwentnie, skoro świat zaistniał za sprawą Słowa, to przychodzi Ono do świata, jako do swojej własności (1,11). Bóg jest nierozzerwalnie związany ze światem. Świat nie jest mu obojętny. Świat ten potrzebuje zbawienia (3,17). Stąd też Jezus, posłany przez Ojca, jest nazwany „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (1,29) oraz „Zbawicielem świata” (4,42). Tak jak miłość Boga obejmuje cały świat, tak ofiara Jezusa zmywa grzechy całego świata (por. 1 J 2,2).

Stwierdzenie „Bóg kocha świat” oznacza, że miłość Boga do świata uprzedza miłość ludzi do Boga. Zbawienie jest efektem Bożej miłości do człowieka, która zawsze poprzedza każdy akt człowieka w kierunku Boga. Czwarta Ewangelia nie mówi o jakiegokolwiek miłości ze strony świata w stosunku do Boga. Jedyłą odpowiedzią, jaką Jezus i Jego uczniowie otrzymują od świata, jest nienawiść (15,18-19). W J 3,16 miłość Boga uprzedza odpowiedź człowieka, którą jest wiara w posłannictwo Syna. Tutaj przypomina się Prolog mówiący o światłości prawdziwej oświecającej

¹⁸ A. T. LINCOLN, *The Gospel according to Saint John* (Black's New Testament Commentaries 4; London 2005) 154 („God loves that which has become hostile to God. The force is not, then, that the world is so vast that it takes a great deal of love to embrace it, but rather that the world has become so alienated from God that it takes an exceedingly great kind of love to love it at all”). Szczegółowe omówienie semantyki terminu κόσμος w Ewangelii Janowej w S. MĘDALA, „Świat”, *Egzegeza Ewangelii św. Jana*. Kluczowe teksty i tematy teologiczne (red. F. GRYGLEWICZ) (Lublin 1992) 347-368.

każdego człowieka przychodzącego na świat (1,9). Zanim człowiek odejdzie w ciemność niewiary, doświadcza on światłości, uprzedzającej miłości Boga¹⁹.

Zdanie „Bóg kocha świat” jest nietypowe na tle innych stwierdzeń na temat miłości w Czwartej Ewangelii, gdzie, szczególnie w J 13–17, miłość Boga jest ograniczona do uczniów²⁰. Uniwersalizm miłości Boga w J 3,16 wypukła porównanie tego wiersza z paralelnym tekstem w 1 J 4,9, gdzie czytamy: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego jedynego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu”. W tekście tym miłość Boga (ἡ ἀγάπη) nie jest skierowana do całego świata, ale wyłącznie do wierzących. Czwarta Ewangelia stwierdza jednak jasno, że uczniowie czy też wierzący wywodzą się ze świata („Ja was wybrałem sobie ze świata” – J 15,19). Będąc obdarzonymi nieskończoną miłością Ojca i Jezusa (zob. 15,13), mają oni kontynuować misję Jezusa, polegającą na głoszeniu miłości Boga do świata (17,20–21.23; 20,21). W teologii Janowej misja ta jest trynitarna: Ojciec posyła Syna, Syn dokonuje dzieła zbawienia, Duch świadczy o Jezusie w wierzących

¹⁹ O uprzedzającej miłości Boga zob. 1 J 4,10 („W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy”); 1 J 4,19 („My miłujemy Boga, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował”); Rz 5,8 („Bóg zaś okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami”). Warto także przywołać teksty Janowe: „Ja wiem, których wybrałem” (J 13,8); „Nie wyście mnie wybrali, ale Ja was wybrałem” (15,16). Zob. BERNARD, *John*, I, 117.

²⁰ W Czwartej Ewangelii czasownik ἀγαπάω używany jest najczęściej w J 13–17 (23 występowania na 37 w całej Ewangelii) i w większości wypadków opisuje relację między Bogiem i Jezusem, Jezusem i uczniami oraz między samymi uczniami. Przykłady: Ojciec kocha Syna (J 3,35; 10,17; 15,9–10; 17,23–24.26); Syn kocha Ojca (J 14,31); Jezus kocha swoich (J 11,5; 13,1.33.34; 14,21; 15,9.12.17; 21,20); miłość między uczniami (J 13,34–35; 15,12–13.17; 17,26); ludzie powinni kochać Jezusa (J 14,15.21.24–24.28; 21,15–16); miłość Ojca do uczniów (14,21.23; 17,23). Za S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico (Roma 2008) 163.

(15,26-27)²¹. Miłość Boga do świata objawia się bardzo konkretnie w tej właśnie trynitarnej misji głoszenia świata zbawienia. Rola uczniów winna być zdefiniowana jako aktywne uczestnictwo w tejże trynitarnej misji.

Wychodząc od znaczenia czasownika ἀγαπάω w grece klasycznej, gdzie może on oznaczać preferowanie jednej osoby lub rzeczy bardziej niż innej²², można wyciągnąć wnioski, że miłość Boga do świata, o której mowa w J 3,16, jest większa od miłości Boga do Jego Syna. Jak stwierdza J.R. Michaels, jest to porażająca i szokująca informacja: oto Bóg przedkłada świat ponad swego jedynego Syna²³.

Wielkość miłości Boga, czy też wielkość daru składanego przez Boga, wyrażona jest przez zmianę sposobu opisu Jezusa. Nie jest On już określany wyrażeniem „Syn Człowieczy”, jak to miało miejsce w kontekście poprzedzającym (3,13.14), ale opisany jest jednym słowem „Syn” (υἱός) (3,16). Tutaj, po raz pierwszy w narracji ewangelicznej, Jezus określa siebie mianem syna. Warto zauważyć, że w Czwartej Ewangelii słowem „syn” nigdy nie określa się relacji między wierzącym a Bogiem, ale zawsze relację Jezusa z Ojcem. Relacja wierzącego z Ojcem opisana jest terminem „dzieci” (τέκνα) (zob. J 1,12; 8,39; 11,52)²⁴.

²¹ Zob. A.J. KÖSTENBERGER, „John’s Trinitarian Mission Theology”, *Southern Baptist Journal of the Theology* 9 (2005) 14-33, szczególnie 27 („a proper understanding of John’s Trinitarian mission theology ought to lead the church to *understand its mission in Trinitarian terms*, that is, as originating in and initiated by the Father [the «one who sent» Jesus], as redemptively grounded and divinely mediated by Jesus the Son [the «Sent One» turned sender, John 20:21], and as continued and empowered by the Spirit, the «other helping presence», the Spirit of truth”).

²² Zob. E. STAUFFER, „ἀγαπάω”, *TDNT* I, 36 („Particularly characteristic are the instances in which ἀγαπάω takes on the meaning of «to prefer», «to set one good or aim above another», «to esteem one person more highly than another». Thus ἀγαπάω may be used of the preference of God for a particular man”).

²³ MICHAELS, *John*, 202. Przykładem takiego użycia czasownika ἀγαπάω w Czwartej Ewangelii jest 3,19 oraz 12,43.

²⁴ G. SCHNEIDER, „τέκνον”, *EDNT* III, 342 („υἱός is reserved for christological statements”); F. HAHN, „υἱός”, *EDNT* III, 387 („Υἱός is

Użycie terminu „syn” w sensie absolutnym (czyli bez żadnych dookreśleń) uwypukla szczególną wyjątkowość relacji Jezusa z Ojcem. W kontekście J 3,16 oznacza to, że Syn jest największym, najcenniejszym, najdroższym darem, jaki Ojciec może ofiarować światu. Ojciec nie ma już nic cenniejszego. Miłość Boga do świata jest niepojęta.

Relacja Ojca do Syna w J 3,16 wyrażona jest przymiotnikiem *μονογενής*. W języku polskim przywykliśmy do tłumaczenia tego przymiotnika przez „jednorodzony”²⁵. Jednakże termin grecki pochodzi od słów *μόνος* („pojedynczy”) oraz *γένος* („rodzaj”) i oznacza „jedyny w swoim rodzaju”. Fakt, że słowo *γένος* jest pokrewne z czasownikiem *γίνομαι* („być, zrodzić”) doprowadził do nadania mu także znaczenia „jednorodzony”, co poświadczają wypadki użycia tego słowa w starożytnej literaturze greckiej. Okazuje się jednak, że w czasach NT jego znacznie było ograniczone wyłącznie do sensu „jedyny”²⁶. Nadto etymologia (zresztą wątpliwa w wypadku tłumaczenia „jednorodzony”) nigdy nie jest wiążącym argumentem w określaniu semantyki danego terminu. Analiza kontekstualna występowania słowa *μονογενής* w NT wskazuje, że sens, jaki nadali mu autorzy NT, winien być oddany w tłumaczeniu

never used of believers, but only in an exclusively christological fashion”).

²⁵ Zob. przekład *Biblii Tysiąclecia*, *Biblii Poznańskiej*, *Biblii Warszawsko-Praskiej* oraz najnowszy przekład *Biblii Paulistów*.

²⁶ By zacytować słownikową definicję tego terminu posłużymy się jedynie jednym słownikiem greki nowotestamentalnej: W. BAUER – F.W. DANKER – W.F. ARNDT – F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL – London, UK ³2000) *ad loc.* („pert. to being the only one of its kind within a specific relationship, *one and only*, *only* [...] pert. to being the only one of its kind or class, *unique [in kind]* of something, that is the only example of its category”). A.J. KÖSTENBERGER, *John* (BECNT; Grand Rapids, MI 2004) 129, tłumaczy ten przymiotnik w J 3,16 przez „one-of-a-kind”. Starożytne przekłady syryjskie, koptyjskie (saidzki i bohairydzki) i *Vetus Latina* również tłumaczyły *μονογενής* przez „jedyny”.

jako „jedyny”²⁷. Pojawienie się tłumaczenia „jednorodzony” w przekładach Ewangelii Janowej spowodowane było wpływem starożytnych debat chrystologicznych oraz przekładem św. Hieronima, który w miejsce *unicus*, użytego przez przekłady *Vetus Latina*, zastosował w swym tłumaczeniu przymiotnik *unigenitus*, prawdopodobnie także pod wpływem trwających wówczas sporów chrystologicznych z arianami²⁸. Poprawne tłumaczenie słowa *μονογενής* w kontekście J 3,16 winno zatem brzmieć „jedyny”.

Część rękopisów greckich Ewangelii św. Jana dodaje do wyrażenia „jedyny Syn” w J 3,16 zaimek „swój” (*αὐτοῦ*), dając „swego jedynego Syna”. Jednak tekst bez tego zaimka jest poświadczony przez starsze i bardziej wartościowe rękopisy²⁹. Choć obecność tego zaimka może być tolero-

²⁷ Łk 7,12; 8,42; 9,38; J 1,14.18; 3,16.18; 1 J 4,9; Hbr 11,17. W przypadku Hbr 11,17 mowa jest o Izaaku, który z pewnością nie był jednorodzonym synem Abrahama, gdyż ten miał także innych synów (Rdz 16,3-4; 25,1-2.6). Izaak jest jedynym w sensie „jedynym w swoim rodzaju”, jako jedyny syn obietnicy, od którego miało pochodzić dalsze potomstwo Abrahama (Rdz 21,12; Hbr 11,18).

²⁸ Arianie twierdzili, że Chrystus został stworzony. Ich przeciwnicy natomiast uważali, że Chrystus został zrodzony przed całym stworzeniem. Zrodzenie Syna z Ojca było odwieczne, stąd też Syn nie jest stworzeniem. Słowo „jednorodzony” miało wyrażać odwieczną równość Ojca i Syna. Obszerne omówienie znaczenia terminu *μονογενής* wraz z historią jego interpretacji i przekładu przedstawił D. MOODY, „God’s Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version”, *Journal of Biblical Literature* 72 (1953) 213-219; I.J. DU PLESSIS, „Christ as the «Only Begotten»”, *Neotestamentica* 2 (1968) 22-31; R.L. ROBERTS, „The Rendering of «Only Begotten» in John 3:16”, *Restoration Quarterly* 16 (1973) 2-22; J.M. BULMAN, „The Only Begotten Son”, *Calving Theological Journal* 16 (1981) 56-79; J.V. DAHMS, „The Johannine Use of *monogenēs* Reconsidered”, *New Testament Studies* 29 (1983) 222-232; G. PENDRICK, „*μονογενής*”, *New Testament Studies* 41 (1995) 587-600; E. DURAND, „*λόγος, μονογενής* et *υἱός*: Quelques implications trinitaires de la christologie johannique”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88 (2004) 93-103.

²⁹ Zob. B. & K. ALAND – J. KARAVIDOPOULOS – C.M. MARTINI – B.M. METZGER (red.), *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²⁸2012) 299.

wana dla jaśniejszego wyrażenia przesłania tekstu, to jednak krótsze wyrażenie („jedyne Syn”) posiada niezwykle ważny odcień tytułu. Warto także podkreślić specyficzny porządek wyrazów w 3,16, a mianowicie τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ. Widać wyraźnie kontrast z następującym później w 3,18 zwykłym porządkiem słów: τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Kolejność wyrazów w 3,16 akcentuje miłość Boga, który oferuje w darze jedynego Syna: „tego Syna”, „tego jedyne”)30.

Termin μονογενής w Ewangelii Janowej występuje jedynie w Prologu (1,14.18) oraz w dialogu z Nikodemem (3,16.18). Z Prologu dowiadujemy się, że μονογενής uczestniczy w chwale Ojca (1,14) oraz jest samym Bogiem (1,18). Użycie słowa μονογενής w 1,18 kładzie nacisk na ideę boskości Jezusa, gdyż Jezus jest „jedyne w swoim rodzaju”. Jest on zarówno człowiekiem, jak i Bogiem, a co za tym idzie – nie ma nikogo innego podobnego do Niego. Jest wielu ludzi, ale tylko jeden Bóg. Jezus, Bóg-człowiek w jednej osobie, jest jeden, stąd też 1,18 można przetłumaczyć „ten jedynie (wyjątkowe) Bóg, który jest w łonie Ojca”. W J 1,14 Jezus jest „jedyne” w sensie, że jest On jedynym, który może objawić chwałę Ojca. Zastosowanie terminu μονογενής w J 3,16 (także w 1 J 4,9) kładzie nacisk na jedyność funkcji Jezusa jako odkupiciela; jedynie przez Jezusa zbawcza miłość Boga osiąga świat.

Grecki Stary Testament (Septuaginta) tłumaczy słowem μονογενής hebrajski termin *yāhūd* („jedyne”)31. Ten przymiotnik jest także tłumaczony w Septuagincie słowem ἀγαπητός („umilowany”)32. Niezwykle ciekawy jest przekład LXX dotyczący opisu Izaaka, syna Abrahama, w Rdz

³⁰ WESTCOTT, *John*, 54.

³¹ Zob. Sdz 11,34; Tb 3,15; 6,10.14; 8,17; Ps 21(22),16; 24(25),16; 34(35),17; Mdr 7,22; Ba 4,16. POE. E. HATCH – H.A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)* II, (Oxford 1897) 933.

³² Zob. Rdz 22,2.12.16; Sdz 11,34; Am 8,10; Za 12,10; Jr 6,26. Zob. HATCH – REDPATH, *Concordance*, I, 7.

22. W Rdz 22,2 Aquila, a w 22,12 Symmachus, przetłumaczyli hebrajski przymiotnik *yāhīd* jako μονογενής („jedyny”), natomiast LXX w obu wypadkach jako ἀγαπητός („umiłowany”). Nadto w Hbr 11,17 właśnie Izaak jest nazwany μονογενής („jedyny”). Równie ciekawy jest tekst Sdz 11,34, gdzie córka Jeftego jest określona hebrajskim terminem *yāhīdāh* („jedyna”), oddanym w tłumaczeniu greckim LXX (kodeks A) dwoma terminami μονογενής („jedyna”) i ἀγαπητή („umiłowana”). Uważnemu czytelnikowi greckiego ST opis Jezusa w J 3,16 przy użyciu terminu „jedyny” (μονογενής) może zatem spontanicznie nasuwać odniesienie do „umiłowanego” (ἀγαπητός).

Warto także zwrócić uwagę na występującą w J 3,16 konstrukcję οὕτως... ὥστε..., którą zwykle tłumaczymy przez „tak... że...”. Termin οὕτω jest przysłówkiem stopnia³³. W kontekście 3,16 może on służyć do wyrażenia idei nieskończoności, bezgranicznej miłości czy też niezwyklej intensywności miłości Boga. Konstrukcja οὕτως... ὥστε... z czasownikami w trybie oznajmującym (tutaj: „umiłował”, „dał”) jest stosowana w grece klasycznej, jednak nie jest spotykana w NT³⁴. Użycie trybu oznajmującego (gramatycznie możliwe jest użycie także bezokoliczników) akcentuje wypełnienie się czy też pewność wypełnienia się czynności wzmiankowanej po ὥστε, a więc w przypadku J 3,16 – aktu dania Syna³⁵. Bóg tak umiłował świat (i miłość ta jest nieskończona), że rzeczywiście dał swego Syna (i dar ten jest nieodwołalny). Z gramatycznego punktu widzenia zatem konstrukcja οὕτως γάρ może akcentować intensywność miłości Boga, podczas gdy następne zdanie

³³ W. BAUER – F.W. DANKER – W.F. ARNDT – F.W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon, ad loc.* („marker of a relatively high degree, so [...], before a verb. so intensely”).

³⁴ BERNARD, *John*, I, 117. Tryb oznajmujący po ὥστε spotykany jest w NT jedynie jeszcze w Ga 2,13, jednak nie występuje tam konstrukcja οὕτως... ὥστε.

³⁵ C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London 2¹⁹⁷⁸) 215.

podrzędne, zaczynające się od ὥστε podkreśla wielkość daru i jego nieodwołalność.

R.H. Gundry oraz R.W. Howell sugerują jednak, że w przypadku, w którym οὕτως związane jest z osobową formą czasownika (tutaj „umiłował”) i występuje w połączeniu z ὥστε, po którym ponownie występuje osobowa forma czasownikowa (tutaj „dał”), wówczas οὕτως oznacza „w taki sposób”, a ὥστε wprowadza dodatek potwierdzający i uzupełniający informację przekazaną już przez zdanie podrzędne z οὕτως³⁶. Autorzy ci wykazali także, że οὕτως w Pismach Janowych ma praktycznie zawsze walor retrospektywny, a więc odnosi się do narracji poprzedzającej³⁷. Ich analiza semantyczna wykazała także, że ὥστε w połączeniu z οὕτως wyraża coś mniej lub bardziej paralelnego do zdania wprowadzonego przez οὕτως. W przypadku J 3,16 zdanie „Bóg umiłował świat” odnosiłoby się zatem do poprzedzającego kontekstu, czyli do wywyższenia Syna Człowieczego na wzór węża wywyższonego przez Mojżesza (3,13-15). Zdanie „Syna jedyne go dał” jest głównym zdaniem i jest ono paralelne do wcześniejszego zdania: „w taki sposób musi być Syn Człowieczy wywyższony”. W efekcie otrzymujemy następujący tekst: „I tak jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, w taki sposób Syn Człowieczy musi być wywyższony, aby każdy wierzący mógł mieć w nim życie wieczne, albowiem w taki sposób Bóg umiłował świat; zatem Bóg dał Syna jedyne go, aby każdy wierzący w niego nie zginął, ale miał życie wieczne”³⁸. W istocie zatem zdanie „Bóg umiłował świat” winniśmy rozumieć nie w sensie ilościowym (jak bardzo Bóg umiłował świat), ale jakościowym (w jaki sposób Bóg ten świat umiłował). Sposobem, w jaki Bóg umiłował świat,

³⁶ Zob. R.H. GUNDRY – R.W. HOWELL, „The Sense and Syntax of John 3:14-17 with Special Reference to the Use of οὕτως... ὥστε in John 3:16”, *Novum Testamentum* 41 (1999) 24-39.

³⁷ Zob. J 3,8.14; 4,6; 5,21.26; 7,46; 11,48; 12,50; 13,25; 14,31; 15,4; 18,22; 21,1.

³⁸ GUNDRY – HOWELL, „The Sense”, 39.

jest bez wątpienia wywyższenie Jezusa, czyli Jego śmierć. Jak trafnie stwierdził C.S. Keener: „Nigdzie w tej Ewangelii Bóg nie mówi «kocham Cię» [co miałoby wskazywać na intensywność miłości Boga], ale raczej okazuje swą miłość do ludzkości przez samoofiarowanie (13,34; 14,31) i żąda okazania teje miłości w ten sam praktyczny sposób od swoich naśladowców (np. 14,15.21-24; 21,15-17)”³⁹.

Istotą miłości Boga do świata jest zatem danie Syna. Czynność ta opisana jest czasownikiem δίδωμι („dawać”), który przywodzi na myśl ideę ofiarowania. W kontekście użycia tutaj zwrotu „jedyne Syn”, który z kolei przywołuje obraz ofiary składanej przez Abrahama z Izaaka, konotacja ofiary zawarta w słowie „dać” rodzi się niemal spontanicznie. Takie rozumienie stwierdzenia „Bóg dał jedynego Syna” odpowiada Janowej identyfikacji Jezusa jako baranka (1,29.36)⁴⁰. Warto także zwrócić uwagę na umiejscowienie chronologiczne J 3,16; jest nim bowiem pierwsza Pascha Jezusa w Jerozolimie (2,23). Niektórzy autorzy podkreślają, że bezpośredni kontekst poprzedzający, mówiący o oczyszczeniu świątyni (J 2,13-22), ma również swoje znaczenie w interpretacji J 3,16, ponieważ cały system ofiar świątynnych miał być zorientowany na celebrację Paschy, tymczasem Jezus sam staje się nową świątynią i ostatecznym wypełnieniem ofiary paschalnej⁴¹. A.J. Köstenberger przykłada szczególną wagę do faktu

³⁹ KEENER, *John*, 566-567.

⁴⁰ Zob. D. RUSAM, „Das «Lamm Gottes» (Joh 1,29.36) und die Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium”, *Biblische Zeitschrift* 49 (2005) 60-80; S. WITETSCHKEK, „Die Stunde des Lammes? Christologie und Chronologie in Joh 19,14”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 87 (2011) 127-187.

⁴¹ Por. KÖSTENBERGER, „Lifting Up the Son”, 152-153. Zob. także S.E. PORTER, „Can Traditional Exegesis Enlighten Literary Analysis of the Fourth Gospel? An Examination of the Old Testament Fulfillment Motif and the Passover Theme”, *The Gospels and the Scriptures of Israel* (red. C.A. EVANS – W.R. STEGNER) (JSNTS 104; Sheffield 1994) 396-428, szczególnie 412 („Jesus is depicted as transferring himself by reference to his own body into the equation as the substitute for the

zburzenia świątyni w Jerozolimie w 70 r. po Chr., gdyż Czwarta Ewangelia, mająca być w części odpowiedzią na to wydarzenie, prezentuje Jezusa – nową świątynię i ostateczną paschalną ofiarę – jako ucieleśnienie Bożej miłości do świata. Nowy kult w nowej świątyni jest niezależny od geograficznej lokalizacji (por. 4,21-24). Jedynym wymogiem, aby włączyć się w królestwo Boże (nowy kult, nową świątynię itd.), jest powtórne narodzenie, które możliwe jest przez wiarę w Jezusa. W tym procesie przynależność etniczna nie ma znaczenia. Z tego powodu, Boża miłość do świata objawiona w Jezusie może być rzeczywiście głoszona mieszkańcom całego świata, bez względu na ich narodowość⁴².

Wracając do czasownika δίδωμι („dawać”) w 3,16, należy mieć na uwadze fakt, że najbliższy kontekst objaśnia go dwoma innymi czasownikami, a mianowicie „wywyższyć” (3,14) oraz „posłać” (3,17). Jeśli wiersz 3,16 jest kontynuacją wcześniejszej wypowiedzi Jezusa z 3,14-15, to „wywyższenie Syna Człowieczego” (w. 14) jest równoznaczne z „daniem jedyne Syna” (w. 16). Kontekst całej Czwartej Ewangelii pokazuje, że „wywyższenie” jest rozumiane jako śmierć Jezusa na krzyżu (zob. 12,32-33). Powiązanie między ideą „dania” Jezusa i Jego „śmierci” nie jest nowe, gdyż spotykamy je także w innych pismach NT. Idea dawania wyrażona jest tam także przez δίδωμι (np. Mt 20,28; Łk 22,19; Ga 1,4; 1 Tm 2,6; Tt 2,14) oraz pokrewny czasownik παραδίδωμι (np. Mt 20,18; Łk 22,22; Rz 8,32; Ga 2,20). Użycie tych terminów może mieć swoje źródło w Iz 53,6.12, gdzie Sługa Pański został „wydany” (παραδίδωμι) za grzechy⁴³. Bardzo możliwe, że wybór semantycznie bardziej

temple sacrificial system, that is, the temple system oriented toward the Passover sacrifice”).

⁴² KÖSTENBERGER, „Lifting Up the Son”, 153.

⁴³ Za aluzją do Izajaszowej pieśni o Słudze Jahwe w J 3,16 opowiada się wielu komentatorów Janowych (np. Schanz, Calmes, Loisy, Lagrange, Wikenhauser, Braun [sceptyczny], Schick, Cullmann, Brown, Schnackenburg). Zdaniem Barretta (*John*, 216) „[t]his reads too much into the text”. Możliwość nawiązania do Izajasza może być pośrednio

ogólnego czasownika δίδωμι („dać”) w miejsce bardziej szczegółowego παραδίδωμι („wydać”) sugeruje, że Jan ma na myśli nie tylko ofiarę śmierci krzyżowej Jezusa (czyli wydanie Jezusa na śmierć)⁴⁴, ale także całą misję Syna na świecie: wcielenie (zstąpienie z nieba – 3,13), posługę w słowie i czynie, śmierć („wywyższenie” – 3,14), wstąpienie do nieba (3,13), ciągłą obecność przez Parakleta⁴⁵.

Koncepcja wywyższenia Syna Człowieczego z 3,14, rozumiana jako śmierć Jezusa (12,33), doskonale wpisuje się w uniwersalistyczny wymiar daru Syna w 3,16. W 12,32 czytamy: „Gdy zostaną nad ziemię wywyższeni, przyciągnę wszystkich (πάντας) do siebie”. Śmierć Jezusa jest

potwierdzona przez inną możliwą aluzję do tegoż proroctwa występującą w J 3,14. Wywyższenie Syna Człowieczego opisane czasownikiem ὑψώω w J 3,14 przywodzi bowiem na myśl wywyższenie Sługi Pańskiego w Iz 52,13, również wyrażone czasownikiem ὑψώω. Por. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) 247.

⁴⁴ Tradycyjnie czasownikiem παραδίδωμι w stronie biernej opisywano mękę Jezusa. Zob. Mt 17,22; 20,18; 26,2.24.45; Mk 9,31; 10,33; 14,21.41; Łk 18,32; 22,22; 24,7.

⁴⁵ X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean*. I. Chapitres 1–4 (Parole de Dieu 26; Paris 1988) 306–307. Por. W. POPKES, *Christus traditus*. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (ATANT 49; Zürich – Stuttgart 1967) 283 („Der gesamte Erdenweg Jesu, der in der Passion gipfelt, ist für Joh eine Selbsthingabe”). Zdaniem Browna (*John*, 149) czasownik δίδωμι w J 3,16 mógł pierwotnie, w ustach Jezusa, odnosić się jedynie do wcielenia (co wyjaśnia użycie go w czasie przeszłym) i dopiero ewangelista nadał mu szersze znaczenie obejmujące „the whole career of Jesus”. Schnackenburg (*John*, 399, przypis 143) zauważył, że prostsza forma δίδωμι w tekstach odnoszących się do ofiary Jezusa nigdy nie występuje samodzielnie, ale zawsze w zwrotach: δοῦναι τὴν ψυχὴν (Mk 19,45; Mt 20,28); ἑαυτὸν (Ga 1,4; 1 Tm 2,6; Tt 2,14) lub ὑπὲρ (Łk 22,19). Fakt, że w J 3,16 czasownik ten występuje samodzielnie, podkreśla totalność daru, jakim jest Jezus. Warto także zauważyć, że Jan używa παραδίδωμι jedynie dla określenia akcji wydania Jezusa na mękę i śmierć przez Judasza, przywódców ludu i Piłata. Zawsze jednak za wydaniem (παραδίδωμι) Jezusa stoi uprzednie danie (δίδωμι) Syna przez Ojca. Zob. S. PANCARO, *The Law in the Fourth Gospel*. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John (NT.S 42; Leiden 1975) 324.

zatem koniecznym warunkiem „przyciągnięcia” do Niego całej ludzkości. Widać to wyraźnie w komentarzu ewangelisty do prorocstwa Kajfasza, gdzie śmierć Jezusa jest przedstawiona jako środek zbawienia zarówno dla Żydów, jak i wszystkich pogan („rozproszonych dzieci Bożych” – 11,51-52). A.J. Köstenberger podkreśla kontrastujące zestawienie obrazów, otóż w Lb 21 to naród żydowski był tym, który patrzył na miedzianego węża, szukając zbawienia (J 3,14-15), podczas gdy w J 3,16 to cały świat musi patrzeć w wierze na Jezusa, aby doświadczyć zbawienia⁴⁶.

Kontekst następujący dla 3,16, a więc w. 17, rozwija myśl zawartą w w. 16, ukazując, że dar Ojca to misja Jezusa. Misję Jezusa wobec świata określa czasownik „posyłać” (ἀποστέλλω) (3,17). Wybór tego słowa potwierdza szerokie rozumienie terminu „dać” (δίδωμι) w 3,16, gdyż ἀποστέλλω nie dotyczy tylko jednego momentu w życiu Jezusa (wcielenia czy też śmierci), ale obejmuje całą Jego misję⁴⁷. W tym kontekście widać wyraźnie, że J 3,16 jest jedynym tekstem Janowym, w którym cała misja Jezusa jest opisana czasownikiem δίδωμι⁴⁸. Warto jeszcze podkreślić, że czasowniki „dawać” oraz „posłać” wyrażone są w czasie aoryst (ἔδωκεν oraz ἀποστέλλω), który wyraża

⁴⁶ KÖSTENBERGER, „Lifting Up the Son”, 155. O doniosłości koncepcji widzenia wywyższonego Syna Człowieczego w teologii Czwartej Ewangelii zob. F. MIRGUET, „Voir la mort de Jésus. Quand le «voir» se fait récit”, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (red. G. VAN BELLE) (BETHL 200; Leuven 2007) 469-479.

⁴⁷ W Czwartej Ewangelii posłanie Jezusa opisywane jest zarówno przez czasownik ἀποστέλλω (18 razy), jak i πέμπω (26 razy). Trudno jednak mówić o jakiejś esencjalnej różnicy między tymi dwoma terminami. Opis misji Jezusa jako daru i posłania w 3,16-17 jest właściwy również dla opisu misji Ducha Parakleta, który jest dany (δίδωμι) (14,16) i posłany (πέμπω) (14,26) przez Ojca. Nie dziwi zatem nazwanie tym samym terminem *Paraklet* zarówno Jezusa (1 J 2,1), jak i Ducha (J 14,16.26; 15,26; 16,7). Temat posłania Jezusa szeroko analizuje na gruncie polskim A. KUŚMIREK, *Posłannictwo Jezusa Chrystusa według Czwartej Ewangelii* (Rozprawy i Studia Biblijne 12; Warszawa 2003).

⁴⁸ R. BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary* (Philadelphia, PA 1971) 153, przypis 3.

akcję punktową i dokonaną. Czas ten czyni miłość Boga faktem historycznym, rzeczywistością konkretną i zdefiniowaną przez czyn, przeciwieństwem czegoś ulotnego i nieokreślonego⁴⁹.

Jak już zaznaczono wyżej, obraz Boga dającego swego jedynego Syna przywołuje na myśl postać Abrahama ofiarującego swego jedynego syna, Izaaka (Rdz 22,1-14). W obu tekstach prócz motywu „jedynego syna” występuje również temat miłości (por. Rdz 22,2). Także motyw świata doskonale wybrzmiewa w tej analogii, jako że czyn Abrahama stał się źródłem błogosławieństwa dla wszystkich ludów ziemi (Rdz 22,18; Syr 44,21; *Jub.* 18,16)⁵⁰. Jak zauważa J.R. Michaelis, analogia między czynem Boga Ojca i Abrahama nie jest nigdzie jasno ukazana w Czwartej Ewangelii, jednak pewne aluzje do tego wydarzenia (zob. J 1,29; 8,56; 19,17) sugerują, że Bóg prosił Abrahama o to, co sam miał dokonać w przyszłości⁵¹.

Konkretnym owocem miłości Boga do świata jest posłanie Jezusa, który daje życie wieczne (ζωή αἰώνιος). Istotą zbawczego planu Boga jest obdarzenie ludzkości (świata) życiem (17,2), którym jest On sam (por. 1,4; 14,6; 1 J 1,2; 5,11). Życie, będące w istocie życiem samego Boga i samym Bogiem, jest światłością człowieka (1,4). Kontekst następujący (3,17) pokazuje, że życie wieczne jest równoznaczne ze zbawieniem, wyrażonym przez czasownik σῶζω („zbawiać”). Ten sam kontekst następujący (3,17-21)

⁴⁹ BRUNER, *John*, 202.

⁵⁰ Zob. WESTCOTT, *John*, 54 (odniesienie do Rdz 22,2 jest dlań oczywiste); BERNARD, *John*, I, 118; BROWN, *John*, I, 147; BARRETT, *John*, 216 (widzi aluzję do Rdz 22,2.16 w J 3,16, ale także w Rz 8,32); BEASLEY-MURRAY, *John*, 51; LÉON-DUFOUR, *Lecture*, 307; K. WENGST, *Das Johannesevangelium*. I. Kapitel 1–10 (ThKNT 4; Stuttgart – Berlin – Köln 2004) 146.

⁵¹ MICHAELS, *John*, 203. Oczywiście, analogia między czynem Boga Ojca i Abrahama nie jest doskonała, gdyż akt Boga powodowany jest miłością do świata, a czyn Abrahama – posłuszeństwem wobec Boga. Ostatecznie Jezus został zabity, a Izaak oszczędzony i zamiast niego został złożony baran.

wskazuje, że „zbawienie” oznacza wejście w światłość, czyli w życie (por. 1,4) i w samego Boga (3,21), podczas gdy „zatrącenie” równoznaczne jest z trwaniem w ciemności (symbolizującej oddalenie od Boga) oraz z ostatecznym potępieniem⁵².

W świetle J 3,16 warunkiem otrzymania życia wiecznego jest wiara w Syna. Wiara w Syna jest jedną z najbardziej fundamentalnych prawd teologii Janowej poświadczoną na wielu kartach Czwartej Ewangelii⁵³. W istocie w myśli Janowej wiara w Syna jest zawsze powiązana z wiarą w Ojca (zob. 14,1), który jest źródłem misji Syna. Nie można wierzyć w Ojca i odrzucać wiarę w Syna, danego przez Ojca. Podobnie jak nie można wierzyć w Syna i odrzucać wiarę w Ojca, który dał swego Syna (por. 1 J 2,23; 4,15; 5,10)⁵⁴.

Aby zrozumieć miejsce wiary w tekście J 3,16, odwołajmy się do filozofii, która odnajduje w tym wierszu doskonały przykład zdania zawierającego wszystkie cztery rodzaje przyczyn (*causa*) wyróżnionych przez Arystotelesa:

⁵² Występujący w tym tekście czasownik κρίνω oznacza przede wszystkim „sądzić”, „rozsądzać”. Zależnie jednak od kontekstu może on przybierać także znaczenie „skazać”, „potępić” (jak czasownik κατακρίνω). Zob. J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg im B. 1964) 41-42.

⁵³ Zob. J 3,18.36; 5,24; 6,40; 8,24; 11,25-26; 12,48-50; 20,31.

⁵⁴ Por. WENGST, *Johannesevangelium*, I, 147. Słowa z 3,16 – „każdy, kto wierzy w Niego ma życie wieczne” (πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον) – są powtórzeniem poprzedniego stwierdzenia z w. 15 (πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχει ζωὴν αἰώνιον). Zmiana przyimków (z ἐν na εἰς, zob. także w. 18) uwypukla jedynie przedmiot tej wiary, „jedynego Syna”. Konstrukcja czasownika „wierzyć” z przyimkiem εἰς oznacza kierunek, cel oraz ostateczne miejsce spoczynku wierzącego. Por. BRUNER, *John*, 203. Wydaje się, że nie ma istotnej semantycznej różnicy między konstrukcją πιστεύω ἐν (tylko w 3,15) a πιστεύω εἰς (35 razy [w tym 3,16] na 98 wystąpień czasownika πιστεύω w Czwartej Ewangelii). Zob. R. PENNA, „Le costruzioni del verbo πιστεύω nel Nuovo Testamento”, „*Il vostro frutto rimanga*” (*Gv 16,16*). Miscellanea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti (red. A. PASSONI DELL'ACQUA) (SRivBib 46; Bologna 2005) 219-229.

causa formalis, *causa materialis*, *causa efficiens* oraz *causa finalis*. W J 3,16 przyczyną formalną jest Bóg. On jest *prime impetus* zbawienia. Syn jest przyczyną materialną, gdyż wcielone życie Syna było „materią” dokonania zbawienia. *Causa efficiens* winna być utożsamiona z Bożym aktem dania Syna. Boża miłość jest przyczyną ostateczną, gdyż jest ona ostatecznym powodem działania Boga. Wszystkie te cztery przyczyny opisują w istocie jedną rzeczywistość, a mianowicie przyczynę zbawienia, gdyż w soteriologii Janowej bezpośrednią przyczyną zbawienia nie jest jedynie sam Bóg lub też jedynie sama Jego miłość lub też tylko akt dania Syna, ale wszystkie powyższe przyczyny razem wzięte. W świetle powyższych jasnych rozgraniczeń wiara nie jest przyczyną zbawienia, ale jedynie sposobem otrzymania czy doświadczenia zbawienia. Przyczyny mają swoje źródło w Bogu, podczas gdy wiara jest odpowiedzią człowieka na Bożą inicjatywę⁵⁵.

Evangelista podkreśla, że każdy (πᾶς) wierzący w Jezusa otrzymuje zbawienie, czyli życie wieczne. Jedyńm warunkiem jest wiara w Jezusa. Oznacza to, że każdy wierzący – bez względu na pochodzenie, zarówno Żyd, jak i poganin – może mieć to życie. Uniwersalność daru życia wiecznego zakorzeniona jest w uniwersalnej miłości Boga, która obejmuje całą ludzkość. A.J. Köstenberger zwraca uwagę, że w oryginalnym dialogu uniwersalny wymiar słów Jezusa o królestwie Bożym byłby nie do uchwycenia dla Nikodema, który siłą rzeczy myślałby o tym królestwie w sensie nacjonalistycznym, ograniczonym do etnicznego Izraela. Także typologia węża wywyższonego przez Mojżesza (J 3,14-15; por. Lb 21,8-9) musiała być rozumiana przez Nikodema jako odnosząca się jedynie do Izraela, który będzie patrzył na wywyższonego Syna Człowieczego (w tym momencie narracji Janowej nie jest jeszcze wiadomo, że chodzi o ukrzyżowanie), tak samo

⁵⁵ Więcej zob. P. FRICK, „Johannine Soteriology and Aristotelian Philosophy. A Hermeneutical Suggestion on Reading John 3,16 and 1 John 4,9”, *Biblica* 88 (2007) 415-421.

jak kiedyś patrzył na miedzianego węża. Słowo „każdy” (πᾶς), występujące w 3,15, byłoby także rozumiane przez Nikodema jako nieprzekraczające granic Izraela. Zmiana perspektywy następuje dopiero w momencie wprowadzenia tematu miłości Boga do całego świata w 3,16. W tym kontekście „każdy” (πᾶς) w 3,16 oznacza rzeczywiście każdego mieszkańca świata, zarówno Żyda, jak i poganina⁵⁶.

Wiersz 3,16 pokazuje, że życie wieczne (ζωή αἰώνιος) jest rzeczywistością naturalnie przeciwstawną do „bycia zatraconym” (ἀπόλλυμι). Skoro zatraceniu jest przeciwstawione życie, które jest wieczne, można logicznie wnioskować, że bycie zatraconym również należy widzieć w kategoriach wieczności. Życie wieczne nie jest zatem jedynie przedłużeniem życia ziemskiego i doczesnego, tak jak i bycie zatraconym nie jest jedynie śmiercią fizyczną. Ten sam kontrast między życiem wiecznym i zatraceniem występuje w J 10,28, gdzie „bycie zatraconym” jest czasowo dookreślone jako trwające na wieki (οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα). Stanu zatracenia nie należy jednak rozumieć jako totalnego unicestwienia (zakończenia wszelkiego życia), ale raczej jako wieczne oddzielenie od Boga i Jezusa, w którym jest życie (1,4).

Kontekst następujący do 3,16, a mianowicie wiersze 3,17-21, precyzuje jeszcze rozumienie życia wiecznego, zatracania i wiary. Wiersze te są klarownym przykładem Janowej eschatologii zrealizowanej, w której sąd dokonuje się już teraz, w momencie konfrontacji z misją Jezusa. Bóg kocha świat, aby jednak ta miłość przyniosła owoc w postaci życia wiecznego, wymagana jest wiara w posłannictwo Jezusa. Dla tych, którzy nie wierzą, miłość Boga jest instrumentem przynoszącym sąd i zatracenie. Bycie osądzonym staje się synonimem bycia potępionym (3,18). Sama obecność Jezusa, objawiającego Bożą miłość, prowokuje świat (ludzkość) do opowiedzenia się w wierze za Nim (czyli życiem) lub przeciw Niemu, skazując się na bycie osądzonym (czyli potępionym, unicestwionym

⁵⁶ KÖSTENBERGER, „Lifting Up the Son”, 153.

w „śmierci”⁵⁷. Zdumiewający jest kontrast między miłością Boga do świata (3,16) i miłością świata do ciemności (3,19). Wprowadza on następny kontrast między czyniącymi zło i nienawidzącymi światłości (3,20) a tymi, którzy czynią prawdę i zmiierają do światłości (3,21). To zestawienie kontrastów na końcu mowy Jezusa nawiązuje nie tyle do dualizmu spotykanego w pismach wspólnoty qumrańskiej, ile raczej do motywu dwóch dróg w mowach Mojżesza, drogi prowadzącej do życia i drogi prowadzącej do śmierci (Pwt 11,26-28; 30,15-20). Jezus, „nowy Mojżesz”, stawia przed Nikodemem wyzwanie, jakim jest wybór między światłością i ciemnością, miłością Boga do ludzkości i miłością ludzkości do ciemności⁵⁸.

Kontekst całej Czwartej Ewangelii wskazuje, że nie wszyscy odpowiedzieli wiarą na dar Ojca, którym była misja Syna (1,10-11; 12,37-43). Ci, którzy uwierzyli w Syna, zostali zachowani od zatracenia (6,39; 17,12; 18,9). Grupa ta definiowana jest również jako dar Ojca dla Syna; ponownie z użyciem czasownika δίδωμι („dać”)⁵⁹. W Czwartej Ewangelii przykładem osoby zatraconej jest Judasz, nazwany „synem zatracenia” (17,12). Jak zauważa C.K. Barrett, w myśli Janowej zatracenie jest nieuniknionym losem wszystkich rzeczy czy osób oddalonych od Boga i skoncentrowanych na sobie, czyli na życiu w tym świecie (zob. 12,25). Jedynie w Ojcu, Synu i Duchu jest realne życie. Stąd też nie istnieje jakaś neutralna przestrzeń między

⁵⁷ Jezus stwierdza wyraźnie: „Nie przyszedłem po to, aby świat potępić, ale by świat zbawić” (12,47; zob. 3,17). Jednocześnie odnajdujemy stwierdzenie: „Ojciec nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi” (4,22). Sąd przekazany Synowi odnosi się do obecności Jezusa, która prowokuje zajęcie stanowiska przez człowieka „za” lub „przeciw” Jezusowi. Zajmując stanowisko, które dla Jana ogranicza się do wiary bądź niewiary w Jezusa, człowiek automatycznie stawia się po stronie życia lub śmierci i dokonuje sądu nad sobą samym.

⁵⁸ Por. T.L. BRODIE, *The Gospel of John. A Literary and Theological Commentary* (New York, NY – Oxford, UK 1993) 200.

⁵⁹ Zob. J 6,37.39.65; 10,29; 17,6.9.24; 18,9.

wiecznym zatraceniem a wiecznym życiem. Istnieją tylko te dwie alternatywy, które są absolutne⁶⁰.

4. KONTEKST TEOLOGICZNY

4.1. Stary Testament

Szukając teologicznych inspiracji dla idei miłości Boga do świata w pismach Starego Testamentu czy literaturze międzytestamentalnej, odnajdziemy jedynie myśl o miłości Boga do narodu wybranego⁶¹. Jedyną paralełą może być Mdr 11,24-25, gdzie czytamy o Bogu: „kochasz wszystko, co istnieje” (ἀγαπᾷς τὰ ὄντα πάντα), a bezpośredni kontekst wspomina o świecie (κόσμος – 11,22). Kontekst następujący mówi o sądzie (12,2), stąd też Boża miłość do świata winna być tutaj widziana jako objawienie Bożej

⁶⁰ BARRETT, *John*, 216. Przywodzi to na myśl starotestamentowe obrazy, gdzie błogosławieństwo związane jest z posłuszeństwem, któremu przeciwstawione jest przekleństwo związane z nieposłuszeństwem (por. Pwt 28–30). KÖSTENBERGER, *John*, 129,

⁶¹ *Locus classicus* jest Pwt 7,6-8 („Pan wybrał was i znalazł upodobanie w was nie dlatego, że licznie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz ponieważ Pan was umiłował i chce dochować przysięgi danej waszym przodkom”). Innym kluczowym tekstem jest Jr 31,3 („ukochałem Cię miłością odwieczną”) oraz teksty używające metafory małżeńskiej i rodzinnej (Jr 2–3; Oz 3,1.3; 9,15; 11,1.4; 14,4). W innych fragmentach ST motyw Bożej miłości powiązany jest z tematem pokuty, dobroci, miłosierdzia i sprawiedliwości Boga (por. Ps 25,6; 40,12; 51,3; 69,14.17; 86,5; Iz 54,7-8; Oz 11,1-9). Pozostałe odniesienia do ST i literatury międzytestamentalnej zob. E.E. POPKES, „The Love of God for the World and the Handing Over (*Dahingabe*) of his Son. Comments on the Tradition-historical Background and the Theological Function of John 3,16a in the Overall Context of Johannine Theology”, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (red. G. VAN BELLE) (BETHL 200; Leuven 2007) 613-615.

sprawiedliwości i miłosierdzia⁶². Paralela do J 3,16 nie jest zatem doskonała. Nadto, jak zauważa T. Söding, tekst Mdr mówi o Stworzycielu, podczas gdy tekst Janowy mówi o Pojednawcy. Miłość Boga nie objawia się w karaniu jako środkiem wychowawczym (Mdr), ale w ratunku od śmierci (J). Ostatecznie miłość Boga do świata nie jest tylko ogólną postawą Boga (Mdr), ale konkretnym, eschatologicznym wcieleniem samej Mądrości w posłaniu Jezusa (J)⁶³.

4.2. Nowy Testament

Przechodząc do pism NT, dostrzegamy w nich wyraźną obecność motywu „dania” Syna przez Ojca. W istocie, można spotkać opinię, że obecność tego tematu w J 3,16 jest zapożyczeniem z *Corpus Paulinum*⁶⁴. Inaczej jest

⁶² B. PONIZY, *Księga Mądrości*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB.ST 20; Częstochowa 2012) 335, charakteryzuje miłość Boga w Mdr 12,24 w następujący sposób: „[...] jest to miłość Wszchemogącego, wobec którego cały wszechświat jest niczym; miłość Pana, władcy wszystkiego, gdyż wszystko należy do Niego (11,26); On jest Tym, który wszystko stworzył i zachowuje swe stworzenia w istnieniu; miłość ta jest miłością pełną wyrozumiałości, łączy się z łaskawością i z miłosierdziem (11,23); jest miłością całkowicie przeciwną pogardzie (11,24bc), co implikuje prawdopodobnie różne odcienie szacunku. Chodzi więc o to, że Bóg bardzo poważa wszystkie byty, które stworzył; miłość ta zasadza się na woli (11,25a) i objawia się jako *paideia*: jest miłością, która karcąc z umiarem, chce dobra drugiego i szuka – poza *metanoią* („przemianą”) – odpowiedzi wiary (12,2c). Wreszcie kocha aż do daru z siebie (12,1). [...] Wszchemoc Boga jest nasycona miłością. Dlatego domaga się On miłosierdzia i cierpliwości względem grzeszników. Z drugiej strony, ww. 24-25 pokazują, że miłość Boga względem wszystkich związana jest z Jego działaniem stwórczym: stworzenie jest dziełem miłości”.

⁶³ T. SÖDING, „«Gott ist Liebe»: 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie”, *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag (red. T. SÖDING) (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 31; Münster 1996) 306-357, zwł. 321.

⁶⁴ K. Wengst zaproponował rekonstrukcje dwóch typów formuł daru (*Dahingabeformel*), które mogłyby stać za J 3,16 i pochodzić od Pawła:

jednak z ideą miłości Boga do świata, która jest właściwa jedynie Ewangelii Janowej i nie ma żadnych prekursorów w pismach nowotestamentalnych chronologicznie ją poprzedzających⁶⁵. Niektórzy próbują jednak odnaleźć ten temat w pismach NT, zwłaszcza u Pawła. W Rz 5,8 czytamy: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami”. Nie ma tutaj użytego pojęcia „świat”, jednak określenie „grzesznicy” obejmuje całą ludzkość. Nieco dalej, w Rz 8,32, czytamy: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał”. Co prawda nie ma tutaj wprost użytego terminu „miłość”, jednak kontekst bezpośredni mówi o miłości Chrystusa (8,35.37) i miłości Boga (8,39). Warto także dostrzec Pawłowe użycie terminu παραδίδωμι („wydać”), pokrewnego do Janowego δίδωμι („dać”), a odnoszącego się tutaj do śmierci Jezusa. Idea uniwersalizmu oddana jest przez wyrażenie „za nas wszystkich” (ὐπὲρ ἡμῶν πάντων). Co ciekawe, podobnie jak w J 3,16, komentatorzy dostrzegają w Rz 8,32 aluzję do ofiary Izaaka z Rdz 22,1-18 oraz Izajaszowej figury

1) „Bóg dał swego Syna za nas” oraz 2) „Syn Boży (umiłował nas) i dał siebie samego za nas (i za nasze grzechy)”. Z formuły pierwszej Jan pozostawiłby jedynie wyrażenie „Bóg dał swego Syna”, dodając słowo „jedynego” i nawiązując do ofiary Izaaka. Wyrażenie „za nas” zostałyby zamienione typowymi dla Jana motywami teologicznymi (wiara, życie wieczne). Używając formuły drugiej, nazwanej przez R. Wengsta formułą posłania (*Sendungsformel*), Jan miałby wyrazić posłanie Syna przez Ojca wraz z celem tej misji (życie wieczne). Pierwsza formuła zatem wyrażałaby ideę posłania obecną w 3,17 (kontekst następujący), podczas gdy druga formuła (formuła posłania) wprowadzałaby temat śmierci Jezusa na krzyżu obecny w 3,14 (kontekst poprzedzający). Faktem jest jednak, że w żadnej z zaproponowanych formuł nie występuje motyw miłości Boga do świata. R. Wengst uznaje zatem ten motyw za pochodzący od autora Czwartej Ewangelii. Zob. WENGST, *Johannesevangelium*, I, 146. Por. TENZE, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum Neuen Testament 7; Gütersloh 1972) 55-77.

⁶⁵ J. AUGENSTEIN, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen* (BWANT 134; Stuttgart – Berlin – Köln 1993) 62.

Sługi Pańskiego (zob. Iz 53,6)⁶⁶. Oba teksty Pawłowe, tak jak i J 3,16, ukazują śmierć Chrystusa jako najwyższy akt Bożej miłości do świata.

Koncepcja uniwersalnej miłości Boga widoczna jest także w 2 Kor 5,19 („Bóg w Chrystusie jednał świat [κόσμος] ze sobą”), Ef 2,4-5 („Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia”), 2 Tes 2,16 („Sam zaś Pan nasz, Jezus Chrystus, i Bóg, Ojciec nasz, który nas umiłował”), 1 Tm 4,1 („żyjący Bóg, który jest zbawicielem wszystkich ludzi [πάντων ἀνθρώπων], zwłaszcza tych, którzy wierzą”). Myśl o uniwersalnym zakresie miłości Boga odnajdujemy także w Listach Janowych: „On jest ofiarą prześlągalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata (ὄλου τοῦ κόσμου)” (1 J 2,2). Podobnie jest w Mt 5,45: „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych”. W przykładach tych jednakże nie pada wprost słowo „miłość”, choć występuje ono w kontekście bezpośrednim tekstu Mateuszowego, mówiącym o miłości nieprzyjaciół (5,44).

4.3. Ewangelia Janowa

Podczas gdy uniwersalizm zbawczy misji Jezusa jest tematem wyraźnie obecnym w Czwartej Ewangelii⁶⁷, temat miłości Boga do świata, poruszony w J 3,16, nie powraca

⁶⁶ Por. A.F. SEGAL, „«He who did not spare his own son...»: Jesus, Paul, and the Akedah”, *From Jesus to Paul. Studies In Honour of Francis Wright Beare* (red. P. RICHARDSON – J.C. HURD) (Waterloo, Canada 1984) 169-174; R. PENNA, „Il motivo della 'Aqedah' sullo sfondo di Rm 8,32”, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (Parola di Dio. Seconda serie 12; Cinisello Balsamo 1991) 171-191.

⁶⁷ Zob. J 1,7.9.29; 3,17; 4,42; 6,33.51; 10,16; 11,52; 12,20-36 (szczególnie w. 32). Por. J. BEUTLER, „So sehr hat Gott die Welt geliebt (Joh 3,16). Zum Heilsuniversalismus im Johannesevangelium”, *Geist und Leben* 66 (1993) 418-428.

już więcej na kartach tej Ewangelii. Czytając jej dalszą część, widzimy, że miłość Boga jest zawsze kierowana do uczniów⁶⁸. Unikanie tematu miłości Boga do świata może być powodowane dualizmem Janowym, który przeciwstawia świat wrogi Jezusowi i grupie Jego uczniów⁶⁹. Aluzją do motywu miłości Boga do świata jest tekst J 17,23, mówiący o kontynuacji misji wobec świata przez grupę wierzących w Jezusa, obdarowanych miłością Ojca, która jest równa Jego miłości do Syna. Miłość Ojca do świata nie jest ograniczona do jednorazowego aktu dania Syna, ale jest ona stale kontynuowana w misji uczniów Jezusa (zob. 17,18.21; 20,21). Nie jest to misja jedynie samego Ojca ani też samego Syna, czy też jedynie Ducha, ale jest ona trynitarna. Wierzący są jej aktywnymi uczestnikami przez wejście w relację z Trójcą.

E.E. Popkes próbował opisać motyw miłości Boga do świata w ramach dramatycznej chrystologii miłości Boga obecnej w Czwartej Ewangelii. Jest to chrystologia, gdyż Jezus, jako wcielone Słowo Boga, w swych słowach i czynach objawił Bożą miłość. Jest to chrystologia dramatyczna, gdyż poszczególne tematy miłości omawiane w Czwartej Ewangelii odpowiadają historycznej drodze, którą pokonał Jezus i wspólnota Jego uczniów, a którą możemy określić jako element dramatyczny. Poszczególne etapy „dramatu” to (1) odwieczna miłość Ojca i Syna, (2) posłanie Syna na świat, (3) akceptacja bądź też odrzucenie tożsamości Jezusa jako posłanego, (4) miłość Jezusa jako fundament wspólnoty jego uczniów, (5) sytuacja wspólnoty w świecie, (6) posłanie wspólnoty w świat. Każdemu etapowi dramatycznemu odpowiada właściwy aspekt motywu miłości: (1) odwieczna miłość Ojca i Syna jest wprost wyrażona stwierdzeniem, że Ojciec kochał Syna jeszcze przed założeniem świata (J 17,24; por. 1,18). Chwała i władza Syna bierze swe źródło w miłości Ojca do Syna (3,35; 5,20;

⁶⁸ Zob. J 13,1.34; 14,21; 15,9.10.12; 17,23.

⁶⁹ BROWN, *John*, 133. Zob. J 3,19; 8,23; 12,31; 15,18-19; 16,20.33; 17,9.14.16.25.

10,17; 17,5). (2) Posłanie Syna na świat, danie tego Syna, wynika z miłości Boga do świata (3,16-17). (3) Miłość do Jezusa jest jednym z kryteriów stania się dzieckiem Boga (8,42), dlatego też ci, którzy są uczniami Jezusa, kochają Jego (14,15.21.23-24; 16,27) i światło (3,21). Nie dziwi też, że świat, który odrzuca prawdziwą tożsamość Jezusa, nienawidzi Go (7,7; 15,18; por. 5,42; 12,42-43). (4) Umycie nóg uczniom wyraża miłość Jezusa do uczniów (13,1-11). Uczniowie winni się nawzajem kochać tak, jak Jezus ich ukochał, a właśnie dlatego, że Jezus ich ukochał (13,34-35). Wierzący staje się ostatecznie mieszkaniem dla odwiecznej miłości między Jezusem i Ojcem (17,26; por. 14,23; 15,9-11). (5) Uczniowie są przyjaciółmi Jezusa (15,13-15). Wspólnota uczniów tworzy przestrzeń radości, miłości i pokoju Jezusa (15,9-17). Konsekwentnie, świat nienawidzi wspólnoty uczniów tak samo, jak nienawidzi Jezusa (15,18-25). (6) Jezus posyła wspólnotę uczniów na świat tak samo, jak On był posłany przez Ojca (17,18; 20,21). Przez miłość i jedność wspólnoty świat, czyli wszyscy ludzie, dojdą do wiary i poznania Jezusa (13,35; 14,31; 17,21.23)⁷⁰.

Należy podkreślić, że chronologicznie pierwszą wzmianką o miłości w Czwartej Ewangelii jest J 3,16, czyli miłość Boga do świata. Tym sposobem całe wydarzenie zbawcze, którego istotą jest miłość Boga, otrzymuje wymiar powszechności. Element powszechności w przypadku Jezusa, posłanego z miłości Boga do świata, pojawia się także od samego początku narracji, kiedy nazwany jest on barankiem gładzącym grzech świata (1,29), oraz nieco później – zbawicielem świata (4,42). Pozycja Jezusa w świecie jest również wyrażona kategoriami miłości. To, kim jest Jezus, wynika z miłości Ojca do Jezusa. Z drugiej zaś strony, fakt

⁷⁰ POPKES, „The Love of God”, 617-618. Por. E.E. POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften*. Studien zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus (WUNT II/197; Tübingen 2005).

odrzućenia Jezusa przez świat wynika z braku miłości do Niego i Ojca⁷¹.

PODSUMOWANIE

Miłość Boga do świata i wynikająca z tego misja skierowana do całego świata, zarówno Żydów, jak i pogan, jest najważniejszym tematem teologii NT. Mimo fundamentalnej roli tego tematu tylko jeden tekst Janowy, 3,16, używa wprost terminów mówiących o miłości Boga do świata. Wiersz ten, bez wątpienia streszczający istotę objawienia nowotestamentowego, należy czytać w kontekście historyczno-zbawczym. Historia ta bierze swój początek w odwiecznej miłości Ojca do Syna oraz miłości Boga do swego stworzenia. Emanacją tej miłości jest zbawcza misja Jezusa wobec wyalienowanego świata, ignorującego swego Stwórcę. Misja Jezusa jest uniwersalna, otwarta tak na Żydów, jak na pogan. Jezus jest zarówno posłańcem Ojca, jak i nową świątynią, miejscem spotkania z Ojcem. Misja ta jest kontynuowana przez uczniów, którzy uczestniczą w miłości Ojca do Syna, głosząc całemu światu miłość Boga w mocy Ducha Parakleta, Ducha miłości. W istocie jest to misja trynitarna, nieustannie trwająca, w której uczniowie mają swój aktywny udział. Drogą do włączenia się w tę misję jest wiara, która otwiera ucznia na Bożą miłość, czyni go uczestnikiem tej miłości oraz konsekwentnie jej głosicielem i przekazicielem.

Summary

John 3:16 is undoubtedly one of the best known and most beloved verses in all of Scripture. At the same time, when ripped from its literary, historical and theological contexts as it so often is, this verse can become merely a pious, sentimental saying bereft of its true, earth-shaking message.

⁷¹ POPKES, „The Love of God”, 619.

Thus this study provides not only an exegetical analysis of the verse, but also the exposition of its various contexts: literary (the interchange between Jesus and Nicodemus on the entrance into the kingdom of God), historical (the destruction of the Jerusalem temple and the worldwide mission of the early Church) and theological (the OT, NT and John's Gospel concepts of God's universal love). God's love for the world, and the salvific mission flowing from it, are most beneficially viewed from a salvation-historical perspective, as the core Trinitarian outreach in which all are called to take part by putting faith in Jesus.

Keywords: love, salvation, Johannine universalism

Ks. Adam Kubiś
Al. Raławickie 14
20-950 Lublin
akubis@gmail.com

KS. ADAM KUBIŚ, asystent Katedry Teologii Nowego Testamentu INB KUL, doktor nauk biblijnych Francuskiej Szkoły Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie, autor *The Book of Zechariah in the Fourth Gospel* (Études bibliques 64; Pendé: Gabalda, 2012).